CAURIENSIA, Vol. XII (2017) 43-62, ISSN: 1886-4945

DOI: https://doi.org/10.17398/1886-4945.12.43

PRINCIPIO Y FUNDAMENTO DE LA "CIENCIA MEDIA" SEGÚN FRANCISCO SUÁREZ

AGUSTÍN ECHAVARRÍA
Universidad de Navarra

RESUMEN

En este artículo se exponen y analizan los argumentos esgrimidos por Suárez para sostener la existencia de la ciencia divina de los futuros condicionados libres y sus fundamentos metafísicos, tal como están expuestos en los tratados *De scientia Dei futurorum contingentium* y *De gratia*. Se hace además una valoración crítica de la posición de Suárez y sus presupuestos ontológicos.

Palabras clave: Francisco Suárez; ciencia media; futuros contingentes; presciencia

ABSTRACT

In this article I present and analyse Francisco Suárez's arguments for the existence of the divine knowledge of free future subjunctive conditionals and their metaphysical foundations, as they are exposed in the treatises *De scientia Dei futurorum contingentium* and *De gratia*. I also make a critical judgement of Suárez's position and its ontological commitments.

Keywords: Francisco Suárez; Middle Knowledge; Future contingents; Foreknowledge.

I. INTRODUCCIÓN

> "—¡Ay de ti, Corazín, ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y Sidón se hubieran realizado los milagros que se han obrado en vosotras, hace tiempo que habrían hecho penitencia en saco y ceniza"[1].

Esta frase de los Evangelios parece expresar, por parte de quien la profiere, la certeza acerca de cómo habrían de actuar libremente ciertas criaturas, puestas bajo determinadas condiciones o circunstancias. El hecho de que quien lo profiera sea nada menos que el mismo Jesucristo, pareció a muchos teólogos razón suficiente para atribuir a Dios un conocimiento infaliblemente cierto *a priori* sobre los condicionales dependientes de la libertad creada. A su vez, entre los teólogos que afirmaron la existencia de un tal conocimiento en Dios, se propusieron básicamente dos modos de fundamentarlo.

Por una parte, algunos sostuvieron que el fundamento de este conocimiento descansaba absolutamente sobre los decretos libres de Dios: Dios sabe lo que cada criatura libre haría en caso de ser puesta en determinadas circunstancias, porque Dios mismo es el que inclina de modo pre-determinante al libre arbitrio creado hacia alguna de las alternativas; por tanto, Dios sabe hacia dónde se determinará la criatura libre porque esto depende directamente de lo que Él sabe que Él mismo habrá de querer que estas criaturas hagan en caso de ser puestas en determinadas condiciones[2]. Esta forma de fundamentar el conocimiento divino de los condicionales de la libertad creada difícilmente escapa a la imputación de incurrir en un cierto determinismo teológico. Por esta razón, surgió otra forma de fundamentación del conocimiento divino de los condicionales de la libertad creada, propuesta por el célebre teólogo jesuita Luis de Molina, y que consistió en la afirmación de la existencia en Dios de una "ciencia media".

Según Molina, entre la "ciencia natural" de Dios –concerniente a los puros posibles– y su "ciencia libre" –concerniente a los existentes– habría una tercera ciencia, la "ciencia media", que tendría por objeto los eventos futuribles condicionados por el ejercicio de la libertad de la criatura. Mediante esa ciencia, Dios conocería los distintos modos en que cada sujeto libre habría de actuar, si fuese colocado en uno u otro orden determinado de cosas posibles[3]. Para el molinismo,

1 *Mt*. 11, 21; *Lc*. 10, 13.

2 Véase, por ejemplo, Domingo Báñez, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*, Introducción general y edición preparada por Luis Urbano O.P., Madrid-Valencia, F. E.V. A., 1934, t. 1, q. XIV, a. 13, p. 351-ss.

3 Luis de Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*, Editionem criticam curavit Iohannes Rabeneck, S.I., Oniae,

la ciencia media se convierte en una pieza clave para explicar la providencia de tal manera que se garantice el gobierno soberano de Dios sobre todos los acontecimientos, sin que el decreto divino imponga un guión predeterminado a la voluntad humana.

La ciencia media de Molina, lejos de ser una pieza de arqueología teológica, es una teoría de gran actualidad, sobre todo en el ámbito de la filosofía de la religión analítica. Los desarrollos de la semántica modal introducidos por Alvin Plantinga en los años 70 han propiciado un curioso *revival* del molinismo, que ha pasado a ser una herramienta conceptual de gran fecundidad a la hora de resolver los más intrincados problemas de la teología filosófica. Autores como el mismo Plantinga[4], William Lane Craig[5] o Thomas Flint[6], entre otros, han aplicado esta teoría para resolver problemas como la permisión divina del mal[7], el asentimiento libre a la gracia o la existencia del infierno[8], entre muchos otros. No hay asunto que esta teoría parezca dejar irresuelto[9].

En este contexto, el análisis de la original propuesta de Francisco Suárez con respecto a la ciencia media resulta de gran importancia, por un lado, para mostrar la extraordinaria vigencia de este autor, aún 400 años después de su muerte. Pero, más fundamentalmente, como se verá a lo largo de este artículo, resulta una ventana de acceso privilegiada a ciertos aspectos centrales de su ontología. En este artículo me propongo analizar los lineamientos fundamentales de la doctrina de Suárez acerca de la ciencia media. Con ese fin, explicaré en primer lugar cuál es la ubicación y el objeto de la ciencia media según Suárez, mostrando la doble reducción que él hace en diferentes obras de esta ciencia a la de ciencia de visión y a la ciencia de simple inteligencia en Dios. En

Collegium Maximum S.I., Matriti, Soc. Edit. Sapientia, 1953, pars II, q. 14, a. 13, disp. 52, p. 341, § 9: "Tertiam denique mediam scientiam qua ex altissima et inescrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordininibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re ipsa oppositum, ut dictis disp. 49 et 50 manifestum est".

4 Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974).

5 William Lane Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom: The Coherence of Theism, Omniscience* (New York: Brill, 1990).

6 Thomas P. Flint, *Divine Providence: The Molinist Account* (Ithaca: Cornell, 1998).

7 Alvin Plantinga, *God, Freedom,and Evil* (Grand Rapids MI: Eerdmans, 1974). La "defensa del libre arbitrio" propuesta allí por Plantinga como respuesta al problema del mal descansa en el presupuesto de que Dios tiene el conocimiento contra-fáctico de que ciertos individuos tienen "depravación trans-mundial", pues es cierto *a priori* para Dios que estos cometerán al menos un pecado en todo mundo posible en el que existen.

8 William Lane Craig, "No Other Name", en Philip Quinn y Kevin Meeker (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 47-50.

9 Incluso se ha documentado un caso reciente de una crisis matrimonial solucionada gracias a la ciencia media molinista: http://freethinkingministries.com/molinism-saves-marriages/ [consultado el 17 de abril de 2017].

segundo lugar, se expondrá la demostración suareciana *a priori* de la existencia de la ciencia media, tratando de clarificar su estructura formal. En tercer lugar, se intentará esclarecer uno de los presupuestos fundamentales de esta demostración, a saber, el carácter tanto posible como determinado que tienen las proposiciones sobre futuros contingentes condicionados. En cuarto lugar, se explicitará el fundamento metafísico último de la ciencia media, que Suárez sitúa en la perfecta intelección divina de la libertad creada posible. Concluiré con una breve valoración crítica de esta doctrina de Suárez.

II. UBICACIÓN Y OBJETO DE LA CIENCIA MEDIA SEGÚN SUÁREZ

Como señala Stgemüller[10], en su juventud Suárez rechazó expresamente la solución molinista, por considerarla una respuesta insatisfactoria en relación con la economía de la gracia. No obstante, como explica William L. Craig, más tarde, hacia 1590, "[…] él se había persuadido de la inescapable verdad de la doctrina de la ciencia media divina"[11]. Esta toma de posición cristaliza en dos obras escritas con posterioridad a la convocatoria de las congregaciones *De auxiliis* por parte de Clemente VIII: el opúsculo *De scientia Dei futurorum contingentium* (1594-7) y el tratado *De gratia*, publicado póstumamente, en 1619. En ambas obras el tratamiento de la ciencia media es casi idéntico, con algunas leves diferencias que me ocuparé de señalar oportunamente.

Hay que destacar que en esas obras Suárez suscribe la doctrina molinista de la ciencia media por tres razones de índole teológico: a) los pasajes de las Sagradas Escrituras que parecen implicar la existencia de un conocimiento divino de los condicionales libres; b) los testimonios de los Padres de la Iglesia; c) la necesidad de explicar la eficacia de la gracia sin recurrir a la predeterminación física de los dominicos. Con gran despliegue de erudición y conocimiento de la tradición, Suárez antepone en su tratamiento del tema estas tres razones a cualquier otra consideración. No obstante, como reconoce en las *Disputationes metaphysicae*, la demostración de la ciencia divina de los futuros

10 Friedrich Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suarez* (Freiburg in Breisgau: Herder, 1933), pp. 39-41, citado por William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez* (New York: Brill, 1988), p. 207.

11 William Lane Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez* (New York: Brill, 1988), p. 207.

condicionados pertenece estrictamente a la metafísica[12], y en este aspecto se centrará la presente exposición.

En primer lugar, es necesario determinar cuál es el objeto propio de esta ciencia. A este respecto, Suárez intenta despejar ciertas diferencias nominales entre autores de su época que impugnaban la existencia de la ciencia media, por considerar que la ciencia de Dios se dividía exhaustivamente en "ciencia natural" –por medio de la cual Dios conoce todo aquello que es previo a todo decreto libre de su voluntad– y "ciencia libre" –por la que conoce todo aquello que depende de su voluntad–[13]. Suárez modifica esta terminología, y rehabilita la terminología medieval, presente en Tomás de Aquino, que divide la ciencia divina en "ciencia de simple inteligencia" y "ciencia de visión". No obstante, no siempre conserva el sentido originario de esta terminología. Así, en el *De scientia Dei futurorum contingentium* cambia su sentido, y llama "ciencia de simple inteligencia" a la ciencia que Dios tiene con independencia de su voluntad, es decir, considerada en tanto que antecede a toda determinación libre de la voluntad divina[14]. La "ciencia de visión", por el contrario, sería subsiguiente y posterior a la determinación libre de la voluntad divina, ya que, por modo de intuición, tendría por término las existencias de las cosas, que dependen de la voluntad divina[15].

Según este esquema de división de la ciencia divina en función de su carácter pre-volicional o post-volicional, Suarez sostiene que la "ciencia media", también llamada "ciencia condicionada", es aquella que tiene por objeto los así llamados "futuros contingentes condicionados". A diferencia de los "futuros contingentes absolutos", que son aquellos que efectivamente llegarán a ser en algún momento, los "futuros contingentes condicionados" son aquellos sucesos que, dadas ciertas condiciones, habrán de suceder a partir de causas libres[16].

Esta ciencia condicionada participa de algún modo de ambas ciencias, ya que conviene en algún aspecto con la llamada ciencia de visión y en otro aspecto

12 Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. XXX, sectio XV, n. 33 (Digitalisierungsprojekt – koordiniert von Prof. Salvador Castellote und Dr. Michael Renemann; http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/index.html): "Alia vero quaestio, quae hic se insinuabat de cognitione futurorum contingentium, quae conditionata vocant, quamvis metaphysica revera sit, tamen sine Scripturis et Patribus et aliis principiis theologicis non potest pro dignitate tractari, et ideo illam omnino praetermitto".

13 Francisco Suárez, *De scientia Dei futurorum contingentium* (*Opera Omnia*, Ed. Berton: Paris, L. Vives, tomo 11, 1858), L II, c. III, n. 4, p. 353ª.

14 *Ibídem*, L II, c. III, n. 6, p. 353b.

15 *Ibídem*, L II, c. III, n. 6, p. 353b.

16 Esta afirmación supone, naturalmente, la co-extensividad de lo contingente y lo libre, presente tanto en Suárez como en Molina.

con la de simple inteligencia, aunque difiere de ambas también en cierto aspecto[17]. Conviene con la ciencia de simple inteligencia en el hecho de que, al igual que esta, no tiene por término ninguna existencia absolutamente futura; pero difiere de ella en el hecho de que no es una ciencia absolutamente necesaria respecto de su objeto, sino condicionada[18]. Por otra parte, conviene con la ciencia de visión en que tiene por término una existencia condicionada, pero difiere de ella en que no tiene por término una existencia absolutamente futura[19]. En cualquier caso, dado que comparte aspectos con ambas ciencias, la ciencia media puede ser subsumida bajo una u otra.

Por esa razón, en el mismo opúsculo no duda en subsumir la ciencia media, a la que él llama "ciencia condicionada", bajo la ciencia de visión, por considerar que esta ciencia condicionada no es por completo anterior a toda consideración de la determinación libre de la voluntad divina, sino solo anterior a la determinación de la voluntad divina actualmente realizada. En efecto, la determinación de la voluntad divina puede ser considerada de dos modos: como futura o como ya actualizada. Por lo mismo, también la ciencia divina puede ser considerada como anterior a la voluntad libre según uno u otro modo[20]. Así, solo sería "absolutamente" anterior a toda determinación de la voluntad divina, la ciencia que versase sobre objetos completamente necesarios, como lo son Dios mismo y las criaturas consideradas como posibles, y tal sería la "ciencia de simple inteligencia" propiamente dicha[21]. Por el contrario, la ciencia de visión abarcaría todo aquello que es subsiguiente a la determinación libre de la voluntad divina, o que la tenga a esta en consideración, ya sea como futura, ya como actualmente puesta en la realidad[22]. Así, bajo la "ciencia de visión" caerían tanto las cosas que habrán de existir necesariamente, como las libres, los futuros contingentes, los condicionados y las cosas futuras en virtud de la voluntad divina[23]. La división de la ciencia divina en el opúsculo *De scientia Dei futurorum contingentium* quedaría entonces del siguiente modo:

17 Francisco Suárez, *De scientia Dei futurorum contingentium*, L II, c. III, n. 4, p. 353ª.

18 *Ibídem*, L II, c. III, n. 4, p. 353ª.

19 *Ibídem*, L II, c. III, n. 4, p. 353ª. Este modo de distribuir el objeto de la tripartición de la ciencia divina coincide exactamente con la propuesta presentada por Leibniz en *Causa* Dei. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, (Berlin: ed. C. J. Gerhardt, 1875-1890) [Reimp. Hildesheim, 1965, VI], p. 441.

20 *Ibídem*, L II, c. III, n. 6, p. 353b.

21 *Ibídem*, L II, c. III, n. 6, p. 353b: "[…] ut sic determinatur tantum ad objecta omnino necessaria, qualia sunt Deus, secundum actualem existentiam, et creaturae praecise ut possibiles; et haec vocatur scientia simplicis intelligentiae in omni rigore et proprietate".

22 *Ibídem*, L II, c. III, n. 6, p. 353b.

23 *Ibídem*, L II, c. III, n. 6, p. 353b: "[…] ut sic non solum ad necessaria terminatur, sed etiam ad libera, et futura contingentia, vel conditionata, vel prout futura ex v'talis voluntatis divinae, et sub

Ciencia de simple Inteligencia (pre-volicional)	**Ciencia de visión (post-volicional)**
- Su objeto es **necesario absolutamente**: Dios, y las criaturas consideradas como posibles.	- **Propiamente dicha** (subsiguiente a la determinación efectiva de la voluntad divina): tiene por objeto los existentes absolutos, libres, necesarios, o futuros contingentes. - **Impropiamente dicha o condicionada** (subsiguiente a la determinación condicionada de la voluntad divina): futuros contingentes condicionados

En el tratado *De gratia*, en cambio, Suárez retoma el sentido originario de la distinción tomista de la ciencia divina, que asigna a la "ciencia de simple inteligencia" el conocimiento de los posibles, y a la "ciencia de visión" el conocimiento de las cosas existentes. En ese contexto afirma que, hablando absolutamente [*simpliciter*] la ciencia media o condicionada está contenida bajo la ciencia de simple inteligencia[24]. En efecto, explica Suárez, la ciencia de simple inteligencia no es formalmente tal por el hecho de ser "necesaria" o "libre", sino por el hecho de que tiene por objeto las cosas posibles o abstraídas de la existencia, y por eso se encuentra ya en Dios antes de todo decreto libre acerca de las cosas futuras[25]. Ahora bien, explica Suárez, "[…] todo ello [a saber, el estar abstraído de la existencia] conviene a la ciencia condicionada, porque aunque por medio de aquella se ve el efecto contingente no solo como contingente, sino también como determinado hacia una de las partes por hipótesis, sin embargo, dado que tal hipótesis todavía no se supone futura a partir de ningún decreto de Dios, todo ello permanece bajo el ser posible, y por ello todo

hac ratione talis scientia pertinet ad scientiam visionis, quamvis, ut praecedit determinationem liberam divinae voluntatis ut in re positam, aliquid participet de simplici intelligentia".

24 Francisco Suárez, *De gratia* (*Opera Omnia*, Ed. Berton, Paris, L. Vives, tomo VII, 1857), L. II, c. VI, n. 7, n. 81a.

25 *Ibídem*, L. II, c. VI, n. 7, n. 81a: "[…] scientia simplicis intelligentiae formaliter non habet quod sit talis ex eo quod sit libera vel necessaria, sed ex eo quod est de rebus possibilibus, seu abstrahentibus ab existentia in aliqua differentia temporis futura, et ideo invenitur in Deo ante omne decretum liberum de rebus aliquando futuris".

este conocimiento pertenece a la [ciencia de] simple inteligencia"[26]. La división de la ciencia divina en el *De gratia* queda entonces del siguiente modo:

Ciencia de simple inteligencia	Ciencia de visión
- Su objeto son las cosas **posibles**, o abstraídas de la existencia, sean necesarias o contingentes.	- Su objeto son las cosas existentes creadas, sean libres, necesarias, o futuros contingentes.

Según Suárez, dado que todas las criaturas contenidas bajo el ser posible son cognoscibles independientemente del decreto libre de la voluntad divina, bajo él se contienen también de algún modo todas las verdades posibles, sean estas necesarias o contingentes[27]. Esta subsunción de la ciencia media o condicionada bajo la ciencia de los posibles revela que la primacía que la ontología suareciana da al *ens ut nomen*, entendido como aquello que es "apto para existir", haciendo abstracción precisiva de su existencia actual[28], tiene repercusiones de gran importancia en su forma de concebir la ciencia divina. Por ese motivo, como se verá más adelante, esta forma de dividir la ciencia media es también más coherente con la fundamentación ontológica que Suárez propone para la ciencia media o condicionada.

III. DEMOSTRACIÓN *A PRIORI* DE LA EXISTENCIA DE LA CIENCIA CONDICIONADA

Como ya se anticipó, con independencia de las razones de tipo teológico, Suárez presenta un argumento estrictamente filosófico para probar la existencia

26 *Ibídem*, L. II, c. VI, n. 7, n. 81a. Leibniz suscribirá esta reducción suareciana de la ciencia media a la ciencia de los posibles. Véase *Essais de Théodicée* § 42 (en Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt, Berlín, 1875-1890, reimp. Hildesheim, 1965, VI, p. 126). Sobre la relación entre Suárez y Leibniz con respecto a la división de la ciencia véase el capítulo "Leibniz on Middle Knowledge" en Michael V. Griffin, Leibniz, God and Necessity" (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

27 Francisco Suárez, *De gratia*, L. II, c. VI, n. 8, n. 82a: "[…] sicut creaturae omnes sub esse possibili sunt scibiles independenter a decreto libero voluntatis divinae; sub illis ergo contineri possunt et veritates necessariae et contingentes, et nihilominus omnium scientia est naturalis, et non libera ipse Deo".

28 Francisco Suárez, , *Disputationes Metaphysicae*, disp. II, sectio IV, n. 9 (Digitalisierungsprojekt – koordiniert von Prof. Salvador Castellote und Dr. Michael Renemann; http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/index.html) "[…] *ens* enim in vi nominis sumptum significat id quod habet essentiam realem praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo […]".

del conocimiento divino de los futuros contingentes condicionados. El argumento, idéntico en las dos obras en las que trata sobre el tema, procede según el propio Suárez *a priori*, y tiene una estructura que va de lo posible a lo actual. De forma simplificada, el argumento se reduce a lo siguiente. Si en las proposiciones sobre futuros contingentes condicionados, hay alguna verdad determinada hacia alguna de las alternativas, entonces Dios no puede ignorar esa verdad determinada[29]. En efecto, toda ciencia o conocimiento de suyo implica una perfección, de modo que si la ciencia de los futuros contingentes condicionados es posible, entonces necesariamente debe darse en Dios, que es el ente sumamente perfecto[30]. Pues, dado que todo lo verdadero tiene razón de ente, así como pertenece a la infinita potencia de Dios el poder todo lo que es posible o cae bajo la razón de ente, pertenece también a la ciencia de Dios el conocer todo lo que es cognoscible o cae bajo la razón de verdadero[31]. Entonces, si las proposiciones acerca de lo futuro contingente condicionado son de suyo cognoscibles, debe ser posible también la ciencia acerca de ellas[32]. Ahora bien, dado que toda verdad es cognoscible de suyo, para que estas proposiciones sean cognoscibles basta que haya una verdad determinada acerca de ellas, para poder concluir con certeza que Dios debe tener esa ciencia[33]. Sin seguir estrictamente la secuencia de la prosa suareciana, el argumento podría reconstruirse del siguiente modo:

(1) Todo conocimiento es una perfección
(2) Dios es el ser sumamente perfecto
(3) Si una perfección es posible, entonces Dios la posee necesariamente
(4) Si el conocimiento de los futuros contingentes condicionados (FCC) es posible, debe darse en Dios [por (1), (2) y (3)]
(5) El conocimiento de los FCC es posible

29 Francisco Suárez, *De scientia Dei futurorum contingentium*, L II, c. V, n. 2, p. 356a; *De gratia*, L. II, c. VII, n. 1, p. 85a: "[…] si in his propositionibus conditionatis de futuro contingenti, est aliqua veritas determinata in alterutra parte contingentiae, illam non ignorari a Deo".

30 *Ibídem*, L II, c. V, n. 2, p. 356a; *De gratia*, L. II, c. VII, n. 1, p. 85b: "Si ergo tale futurum est scibile, profecto etiam scientia de illo est possibilis; si autem illa scientia possibilis est, Deo maxime erit possibilis; tum quia si est possibilis illa scientia, aliqua perfectio est: ergo non potest Deo deese […]".

31 *Ibídem*, L II, c. V, n. 4, p. 356b; *De gratia*, L. II, c. VII, n. 1, p. 85b: "[…] sicut potentia ejus se extendit ad omne possibile, ita et scientia ad omne scibile; ergo si hae propositiones scibiles sunt, scientia illarum possibilis est Deo. Ac denique si Deo est possibilis talis scientia, actu ac necessario habet".

32 *Ibídem*, L II, c. V, n. 3, p. 356a; *De gratia*, L. II, c. VII, n. 1, p. 85b: "Si autem objectum est scibile, etiam scientiam possibilis est […]".

33 *Ibídem*, L II, c. III, n. 4, p. 356a: "[…] si tales propositiones verae sunt determinate,scibilis etiam esse quatenus tales sunt, id est, de eis sciri posse quod verae sint"; *De gratia*, L. II, c. VII, n. 1, p. 85b: "[…] omnis veritas de se scibilis est; objectum enim scientiae est veritas; et e converso omne verum participat aliquo modo rationem entis,unde sub ea ratione scibile est".

(5a) Si una proposición tiene una verdad determinada, entonces es de suyo cognoscible
(5b) Las proposiciones sobre FCC tienen una verdad determinada
(5c) Las proposiciones sobre FCC son de suyo cognoscibles [de (5a) y (5b)]
(5d) Si las proposiciones sobre FCC son de suyo cognoscibles, es posible la ciencia sobre ellas
Corolario:
(5e) Todo lo verdadero tiene razón de ente (= posible)
(5f) Si pertenece al poder de Dios todo lo que es posible (y cae bajo la razón de ente), pertenece a la ciencia de Dios todo lo que cae bajo la razón de verdadero [de 5e y premisa tácita]
[(5g) pertenece al poder de Dios todo lo que es posible]
(5h) El conocimiento de los FCC debe darse en Dios de (5f) y (5g), e idéntico con (5)

(6) El conocimiento de los FCC debe darse en Dios [de (4) y (5)]

Como puede verse, el argumento es un ejercicio claro de lo que algunos autores llaman hoy en día *Perfect Being Theology*, que procede –al modo de san Anselmo–, afirmando de Dios todo atributo posible que sea mejor tener que no tener, es decir, toda perfección[34]. La conclusión del argumento (6) se establece por dos vías paralelas, en la medida en que el subargumento destinado a probar la premisa principal (5) desemboca él mismo en una demostración independiente de la misma conclusión. En cualquier caso, todo el argumento, de una forma u otra, depende de la demostración de la posibilidad del conocimiento de los futuros contingentes condicionados (5). A su vez, la posibilidad de este conocimiento depende de que estas proposiciones tengan una verdad determinada (5b). Suárez ya había utilizado este mismo procedimiento para probar la presciencia divina de los futuros contingentes absolutos, sobre los cuales también cree, contra Aristóteles[35], que tienen una verdad determinada[36].

Ahora bien, ¿cómo prueba Suárez que las proposiciones acerca de futuros contingentes condicionados tienen una verdad determinada? Para esto utiliza un procedimiento reductivo, refutando y descartando todas las alternativas posibles a su propia posición, que son solo dos: a) la afirmación de que las proposiciones sobre futuros contingentes condicionados son falsas, por ser imposibles; b) la

34 Véase al respecto Jeffrey Speaks, "The Method of Perfect Being Theology", en *Faith and Philosophy* 31/3 (2014), pp. 256-266.

35 Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 19a 29-39 (en *Tratados de Lógica II*, Madrid: Gredos, 1995, pp. 54-55).

36 Francisco Suárez, *De gratia*, L. II, c. VII, n. 1, pp. 90a-91a.

afirmación de que estas proposiciones carecen de un valor de verdad determinado.

IV. CARÁCTER POSIBLE DE LAS VERDADES SOBRE FUTUROS CONTINGENTES CONDICIONADOS

En efecto, según algunos autores, este tipo de proposiciones serían intrínsecamente falsas o imposibles, y por tanto, no serían cognoscibles, porque "[…] lo que no es, no puede ser conocido"[37]. Según esta opinión, para que un condicional sea absolutamente verdadero debe enunciar una ilación necesaria[38]. Al tratarse de proposiciones condicionales, las proposiciones sobre futuros contingentes condicionados no podrían entonces ser absolutamente verdaderas[39].

Suárez rechaza de plano este argumento, explicando el tipo de ilación que se pretende significar cuando se enuncian proposiciones sobre futuros contingentes condicionados. En efecto, estas proposiciones no se afirman como implicando una ilación necesaria entre el antecedente y el consecuente, sino a modo de simple afirmación de uno sobre otro, concebido bajo una determinada condición: "De este modo, cuando afirmamos: si Pedro viviera hoy, en esta ocasión haría esto, no afirmamos que Pedro sea de tal virtud o condición que necesariamente habrá de hacer esto, como si a partir de su existencia se infiriese tal efecto en virtud de una ilación necesaria; sino que solo afirmamos que *de hecho* tal efecto habría de ser coligado con aquella causa, si llegase a existir"[40]. Se trataría de proposiciones que enunciarían, por así decir, "hechos hipotéticos". ¿Tiene sentido pensar en algo así?

Según Suárez, sin duda lo tiene, pues este modo de predicación de uno sobre otro *ex hypothesi* no repugna a las cosas significadas, ya que todo aquello que es concebible por la mente puede también ser enunciado[41]. Ahora bien: "Una vez puesto Pedro en tal estado y ocasión, es cierto que no necesariamente pecará; sin embargo podría pecar y, una vez pensadas todas las conjeturas, es verosímil que habrá de pecar; por consiguiente, bajo la condición de tal estado y ocasión,

37 Francisco Suárez, *De scientia Dei futurorum contingentium*, L II, c. V, n. 5, p. 356b.
38 *Ibídem*, L II, c. V, n. 5, p. 356b.
39 *Ibídem*, L II, c. V, n. 5, p. 356b.
40 *Ibídem*, L II, c. V, n. 8, p. 357a-b.
41 *Ibídem*, L II, c. V, n. 9, p. 357b: "[…] hic sensus et modus significandi et affirmandi unum de alio ex hypothesi non repugnat rebus significatis […]. Nam quidquid mente concipitur, potest etiam enuntiari".

puede enunciarse absolutamente [*simpliciter*] acerca de Pedro que habrá de pecar"[42].

Que tal enunciación puede hacerse en un sentido absoluto o *simpliciter*, significa que no tiene únicamente un sentido modal de mera probabilidad, sino que, en cuanto a la *suppositio*, tal enunciado debe entenderse como "*de inesse*", es decir, como un enunciado que atribuye absolutamente un predicado a un sujeto. En efecto, así como respecto de proposiciones acerca del pasado o del presente cuya evidencia no nos consta, sino que las conocemos por medio de conjeturas o por alguna autoridad, podemos, no obstante, juzgar absolutamente que son o que han sido de una determinada manera, del mismo modo podemos juzgar absolutamente acerca de los futuros condicionados[43]. Esto se debe a que el modo en que nosotros significamos estas proposiciones, a saber, como probables o verosímiles, no es algo intrínseco ni a la proposición como tal, ni a las cosas significadas por ella, sino un añadido extrínseco, que corresponde al modo de su manifestación, o al modo del conocimiento que tenemos de ella.

Por consiguiente, este tipo de enunciación "[…] supone alguna verdad o proposición de *inesse*, a la cual caracterizar como probable o verosímil; por consiguiente, a aquella [proposición] puede significársela absolutamente sin este modo, y esto es lo que sucede en este tipo de locuciones"[44]. En otros términos, nuestro modo imperfecto de conocer las proposiciones sobre los futuros contingentes condicionados no añade a estos más que una denominación extrínseca que no perturba en nada la verdad intrínseca que estas tienen de suyo, verdad que es a su vez la condición de posibilidad de tal tipo de predicación absoluta o de *inesse*.

Por lo dicho, estas proposiciones ocupan, según Suárez, un lugar intermedio entre las meramente hipotéticas y las categóricas. Formalmente puede decirse que son hipotéticas, en la medida en que tienen el modo y la forma de un condicional; no obstante, difieren de ellas en que no se fundan en una ilación formal o necesaria, sino que afirman solo la conjunción o, más bien, la "dimanación" de uno a partir de otro, no como necesaria, sino como "futura", es decir, como algo que habrá de ser, supuesto que se ponga el antecedente[45]. Por otra parte, también se asemejan a las proposiciones categóricas, en las cuales algo se afirma

42 *Ibídem*, L II, c. V, n. 9, p. 357b.
43 *Ibídem*, L II, c. V, n. 9, p. 357b-358a.
44 *Ibídem*, L II, c. V, n. 9, p. 358a.
45 *Ibídem*, L II, c. V, n. 10, p. 358a: "[…] non tamen est ex illis conditionalibus quae fundantur in formali illatione, et quae affirmant necessariam consecutionem unius ab alio, sed ex illis quae affirmant tantum conjunctionem seu dimanationem unius ab alio, non ut necessariam, sed ut futuram tantum, si alterum ponatur".

de otro absolutamente, pero difieren de estas en que "[…] en ellas el predicado no se dice del sujeto concebido absolutamente, sino solo puesto bajo esta o aquella condición"[46].

Esta última consideración es de gran importancia para entender la estructura de la demostración suareciana de la ciencia condicionada. Afirmar que la verdad determinada que poseen las proposiciones sobre futuros contingentes condicionados equivale a una predicación categórica, en la que el sujeto está concebido bajo cierta condición, prescindiendo de si esta condición se da o no actualmente, equivale a decir que en ellas el sujeto está concebido como "posible", haciendo abstracción de su existencia actual, y que la determinación de su verdad condicional viene dada por su mera posibilidad. En efecto, para que la verdad acerca de los futuros contingentes esté determinada, "[…] es suficiente pues la existencia tomada condicionalmente, a la cual realmente habría de ser coligado tal o tal efecto, si fuese puesta en la realidad tal existencia; esta [existencia condicionada] ciertamente es el objeto y la verdad de esta, aunque no sea nada real existente en acto, lo cual ciertamente no obsta para que pueda ser algo objetivamente existente en algún intelecto, pues esto es suficiente para la razón de ente verdadero o de la verdad"[47].

Se puede entender ahora cómo Suárez puede invertir la carga de la prueba de la posición que pretende refutar. En efecto, no hay manera de probar la falsedad intrínseca o la imposibilidad de una proposición que afirme que, una vez puesta determinada condición, algo será futuro, aunque no sea necesario[48]. Como explica Suárez, si alguno profiriera una proposición de este tipo, como por ejemplo: "Si Pedro vive, tal día pecará, no profiere nada que sea falso por su forma o por el modo de la locución, como consta de suyo; por consiguiente, es signo de que aquella locución no es intrínsecamente falsa e imposible en virtud de sus términos, pues la que es tal, nunca puede ser verdadera"[49]. En otros términos, podría decirse que estas proposiciones, al no ser intrínsecamente falsas, enuncian "verdades condicionales posibles".

V. EL CARÁCTER DETERMINADO DE LAS VERDADES SOBRE FUTUROS CONTINGENTES CONDICIONADOS

46 *Ibídem*, L II, c. V, n. 10, p. 358a.

47 *Ibídem*, L II, c. V, n. 13, p. 360a.

48 *Ibídem*, L II, c. V, n. 11, p. 358b: "[…] propositio quae affirmat, hoc posito, illud esse futurum, cum non affirmet necesario futurum, sed tantum futurum, non habet unde sit impossibilis, quia sola illa propositio affirmans est impossibilis, quae aliquid impossibile affirmat".

49 *Ibídem*, L II, c. V, n. 11, p. 358b.

Ahora bien, si los enunciados sobre futuros contingentes condicionados tienen en sí mismos una verdad posible, solo resta probar que no cabe la posibilidad de que no sean efectivamente verdaderos ni falsos, para concluir que tienen un carácter determinado. Suárez se ocupa expresamente de rechazar la alternativa de que no tengan ninguna verdad determinada. Según la posición de quienes afirman que estas proposiciones no son ni verdaderas ni falsas, estas proposiciones solo podrían ser consideradas verdaderas con cierto grado de probabilidad; no obstante, como estos enunciados significan efectos que dependen de causas libres, como estos no están determinados en su causa, tampoco podrían estarlo las proposiciones que los significan[50].

En contra de esta posición, Suárez sostiene que, aun cuando para nosotros no tengan más que un valor de probabilidad, en razón de su conformidad con las cosas significadas por ellas, en estas proposiciones no puede haber indeterminación alguna[51]. Suárez lo prueba mediante el siguiente argumento: "[…] si Pedro fuese constituido en tal ocasión y con tal contención, necesariamente habrá de pecar o no; y esta condicional disyuntiva es verdadera sin controversia alguna, porque es necesaria; ahora bien, Pedro no podría hacer ambas cosas: por consiguiente, en la realidad habrá de hacer una [de ambas], lo cual en sí mismo estaría determinado, aunque para nosotros permanezca oculto qué sea aquello; por consiguiente, si en este instante se afirma que aquello habrá de ser, esta afirmación es verdadera, y su contradictoria falsa"[52].

En otros términos, en toda proposición disyuntiva verdadera, al menos una de las dos partes debe ser verdadera; ahora bien, la proposición "Pedro en tal condición, si se le ofreciera, pecaría o no pecaría", es absolutamente verdadera; por lo tanto, alguna de las alternativas debe serlo también[53]. De este modo, aunque nosotros ignoremos cuál sea la determinación que realmente habrá de darse, no tenemos razón para dudar que la proposición condicional que se decanta por alguna de las dos alternativas tiene una verdad determinada.

Así, las proposiciones sobre futuros contingentes condicionados tienen siempre una verdad o falsedad "material", aunque "formalmente" nos sea desconocida. Esta es la única alternativa que cabe, una vez que se ha probado que estas proposiciones no son ni intrínsecamente falsas ni indeterminadas en

50 *Ibídem*, L II, c. V, n. 13, p. 357a.
51 *Ibídem*, L II, c. V, n. 13, p. 359b.
52 *Ibídem*, L II, c. V, n. 13, p. 359b.
53 *Ibídem*, L II, c. V, n. 13, p. 360a: "Item, quia in omni disjunctiva vera, una pars saltem debet esse vera; illa autem disjunctiva: *Petrus in tali occasione, si illi offerretur, peccaret, vel non peccaret*, est simpliciter vera; ergo".

cuanto a su verdad o falsedad. Estamos ya en condiciones de reconstruir el argumento completo mediante el cual Suárez pretende probar la verdad determinada de las proposiciones sobre futuros contingentes condicionados:

(7) Las proposiciones sobre FCC o bien son falsas por imposibles, o bien no son ni verdaderas ni falsas, o bien son verdaderas
(8) Las proposiciones sobre FCC no son falsas o imposibles
(8a) Si una proposición no enuncia nada intrínsecamente falso, entonces enuncia una verdad posible
(8b) Las proposiciones sobre FCC no enuncian nada intrínsecamente falso (ej.: "Si Pedro vive, pecará")
(8c) Por tanto, las proposiciones sobre FCC enuncian verdades posibles [de (8a) y (8b)]
(9) No es posible que las proposiciones sobre FCC no sean verdaderas ni falsas
(9a) Si Pedro es puesto en la circunstancia *c*, necesariamente pecará (P) o no pecará (¬ P)
(9b) O bien es verdad que Pedro P en *c*, o bien es verdad que Pedro ¬ P en *c*
(10) [= (5b)] Las proposiciones sobre FCC tienen una verdad determinada [de (7), (8) y (9)]

En los dos subargumentos utilizados para descartar los dos primeros cuernos del trilema, (8) y (9), encontramos algunos pasos ciertamente controvertidos. Por una parte, el paso de afirmar que las proposiciones mencionadas no enuncian nada intrínsecamente falso (8b) a afirmar que enuncian verdades condicionales posibles (8c), parece un salto injustificado. Ciertamente, no es lo mismo decir que es posible –por ser "enunciable" e "inteligible"– que llegue a ser verdad que, dada una determinada condición, *se pueda dar* un suceso determinado (por ejemplo, "si Pedro es puesto en las circunstancias X, es posible que peque"), que afirmar que el condicional que enuncia que a partir de determinada condición se sigue un suceso determinado es una "verdad posible" (es decir, que el enunciado "si Pedro es puesto en circunstancias X, pecará" enuncia una verdad). La inteligibilidad de la proposición no puede ser garantía de su verdad. No es de extrañar que autores como Plantinga, defensores de una semántica modal puramente "extensional", que define lo "posible" como aquello que es verdadero en algún mundo posible[54], encuentre atractivo este modelo de ciencia condicionada. No obstante, el mismo problema que afecta a la mayor parte de los intentos de fundamentación metafísica de este tipo de se-

54 Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974).

mántica, afecta a la posición de Suárez. La dificultad fundamental consiste en establecer cuál es el fundamento *in re* –o el *truthmaker*– que hace verdaderas a las proposiciones sobre condicionales libres, en ausencia de la determinación actual ejercida por parte de un agente libre[55].

Otro paso en falso semejante lo encontramos en el salto que Suárez da desde la verdad de la disyunción expresada en la premisa (9a) a la verdad de alguna de las alternativas de la disyunción (9b). Que una disyunción sobre alternativas futuras sea verdadera no implica que una de las dos alternativas tenga *a priori* una verdad determinada[56], salvo que podamos encontrar un fundamento *in re*, actualmente existente, que verifique la proposición que enuncia el paso del antecedente al consecuente. Suárez es perfectamente consciente de estos problemas, y ciertamente no los rehúye.

VI. EL FUNDAMENTO METAFÍSICO DE LA CIENCIA MEDIA

Suárez plantea la cuestión, sin rodeos, del siguiente modo: supuesto que Dios no puede tener un conocimiento meramente extrínseco de la conexión entre los términos de las proposiciones sobre futuros contingentes condicionados, ni puede intuir esta conexión como algo real o actualmente existente y, supuesto que estas proposiciones no son "verdades necesarias", cuya conexión es intrínseca e inmediata, ¿por qué medio puede conocer Dios la verdad acerca de estas proposiciones[57]?

Suárez descarta la sentencia de algunos autores como Durando, según la cual Dios conoce estos futuros contingentes condicionados en sus "causas próximas", es decir, a partir de la perfecta comprensión de todas las circunstancias, ocasiones y pensamientos que le permitirían saber infaliblemente hacia dónde se determinará nuestro libre arbitrio[58]. Según Suárez, los efectos contingentes de la voluntad libre no pueden ser conocidos infaliblemente a partir de sus causas próximas porque, según la misma definición del libre arbitrio, aun teniendo en cuenta todas las disposiciones y prerrequisitos para actuar, este permanece

55 Se trata de la célebre "Grounding Objection", planteada originalmente por Robert Merrihew Adams, "Middle Knowledge and the Problem of Evil", *American Philosophical Quarterly* 14/2 (1977): 109-17.

56 Véase al respecto Aristóteles, *Sobre la interpretación*, 19a 29-39 (en *Tratados de Lógica II*, Madrid: Gredos, 1995, pp. 54-55).

57 Francisco Suárez, *De scientia Dei futurorum contingentium*, L II, c. VII, n. 2, p. 364b-365a.

58 *Ibídem*, L II, c. VII, n. 3, p. 365a.

indiferente, y, por lo tanto, indeterminado[59]. Lo contrario sería afirmar que todas las cosas suceden por necesidad de naturaleza, con lo cual desaparecerían la contingencia y la libertad[60].

Por otra parte, aunque no lo repruebe expresamente, es claro que Suárez considera insuficiente la posición de Molina en cuanto al fundamento de la ciencia media. Molina, que rechazaba que las proposiciones sobre futuros contingentes condicionados tuvieran una verdad objetiva determinada, situaba el fundamento de la ciencia media en la altitud y eminencia de la ciencia divina, en virtud de la cual Dios tendría una "super-comprensión" de todo libre arbitrio creado, que le permitiría "intuir" lo que este habría de elegir en unas u otras circunstancias[61].

Contrariamente a estas posiciones, según Suárez, el conocimiento divino de los futuros contingentes condicionados tiene un doble fundamento, uno por parte del sujeto, y otro por parte del objeto. Por parte del sujeto cognoscente, que es Dios, Suárez afirma que no debe buscarse ningún otro medio o principio de conocimiento que la misma luz infinita de Dios, que en su perfección y eternidad comprende cualquier complexión enunciable por nuestro entendimiento, y que juzga sobre la verdad de cualquier objeto cognoscible, a partir de sus "razones eternas"[62]. La ciencia divina, en virtud de su infinita comprensión, se extiende a todas las verdades, de tal modo que no solo alcanza a aquello que habrá de suceder absolutamente, sino también a aquello que habría de suceder

59 *Ibídem*, L II, c. VII, n. 4, p. 365b.

60 *Ibídem*, L II, c. VII, n. 4, p. 365b-366a.

61 Luis de Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*, pars II, q. 14, a. 13, disp. 49, p. 309, § 8: "Deus non ex eo solo capite, quod res existant extra suas causas in aeternitate, cognoscit certo futura contingentia, sed ex altitudine suae scientiae prius nostro modo intelligendi, cum fundamento tamen in re, quam quicquam statueret, comprehendi in seipso omnia quae contingenter aut mere libere per causas omnes secundas ex sua omnipotentia possibiles essent futura ex hypothesi, quod hos vel illos rerum ordines cum his vel illis circumstantiis vellet statuere; eo autem ipso, quod libera sua voluntate fieri statuit eum ordinem rerum et causarum quem ipsa statuit, prius non solum quam quicquam esset in tempore, sed etiam nostro modo intelligendi cum fundamento in re quam quicquam creatum existeret in duratione aeternitatis, in se ipso atque in illo suo decreto comprehendit omnia quae per causas secundas contingenter aut libere reipsa erant aut non erant futura".

62 Francisco Suárez, *De scientia Dei futurorum contingentium*, L II, c. VII, n. 15, p. 369b-370a: "[…] ex parte Dei, et principii cognoscendi, non oportet quaerere alium modum vel rationem cognoscendi quam ipsum lumen infinitum Dei, et perfectionem ac aeternitatem scientiae ejus, ex vi cujus, apprehensa quacumque re, seu quacumque complexione rerum, a nobis enunciabili, naturaliter ex efficacia luminis judicat quid veritatis sit in unaquaque re, seu in quocumque objecto cognoscibili; et in hoc sensu vere loquuntur, qui dicunt Deum cognoscere haec omnia per suas rationes eternas, et ex vi earum".

en algún tiempo posible, si Dios decidiera crear otro orden posible de cosas[63]. En otros términos, Dios conoce los futuros contingentes condicionados "[…] por medio de su infinita virtud de entender, penetrando inmediatamente la verdad que hay en ellos, o que puede ser concebida, y no necesita ningún otro medio para conocerlos"[64].

Por otra parte, según Suárez hay también un fundamento por parte del objeto, que da razón de que, ante una disyuntiva que depende de una causa libre, una alternativa determinada sea conocida como condicionalmente verdadera, en vez de su contraria. Esta razón consiste para Suárez en que "[…] en la realidad, esto [es decir, esta alternativa] es más bien *futuro* que aquello"[65]. Una de las alternativas tiene en sí misma, objetivamente considerada, el carácter de "futura", mientras que la otra no. Para hacer inteligible esta respuesta hay que considerar en qué consiste formalmente el carácter de "futuro". Para Suárez un objeto, suceso u objeto no es "futuro" en virtud de ninguna denominación extrínseca, como puede ser el preexistir en sus causas –sean estas naturales o libres–, sino en virtud de una "[…] cierta *cuasi* tendencia del ser en potencia al ser en acto, que debe ser situada en la cosa misma"[66].

Ahora bien, en el caso que nos ocupa, que es el de futuros condicionados que dependen de causas libres y, por tanto, indiferentes a ambas partes de la contradicción[67], cabe preguntarse de manera ulterior por qué una de estas ha de ser "futura" –es decir, tener esa tendencia al ser– más que su alternativa. La respuesta de Suárez es sencilla: "[…] es *futura* la parte determinada [de la contradicción] que ella [a saber, la libertad] quiere o habrá de querer; por consiguiente, la sola libertad y su uso es la razón de la futurición por parte del objeto"[68].

La referencia al "uso" de la libertad como razón de la futurición suscita una pregunta obvia. ¿Se trata de un uso "actual" o meramente "posible"? ¿En qué plano de la realidad se ejerce esa libertad? Suárez mismo se ocupa de aclararlo inmediatamente a continuación. Ante la pregunta de a partir de dónde consta que la voluntad habrá de determinarse hacia tal o cual parte de la contradicción,

63 *Ibídem*, L II, c. VII, n. 15, p. 370a: "Vere etiam dici potest scientiam Dei tale est, ex vi suae aeternitatis ad haec omnia cognoscendi extendi, quia illud immutabile judicium Dei tale est, ut non solum attingat quidquid futurum est in aliqua differentia temporis realiter futura, sed etiam quidquid futurum esset in quacumque differentia temporis possibilis, si Deus voluisset creare illud".

64 *Ibídem*, L II, c. VII, n. 15, p. 369b.

65 *Ibídem*, L II, c. VI, n. 3, p. 361b.

66 Francisco Suárez, *De gratia*, L. II, c. VII, n. 7, p. 88a.

67 Francisco Suárez, *De scientia Dei futurorum contingentium*, L II, c. VI, n. 3, p. 361b.

68 *Ibídem*, L II, c. VI, n. 3, p. 361b.

responde: "[…] a nosotros no nos consta, en cambio para Dios es evidente de suyo y, en virtud de su luz infinita, por medio de la cual intuye todas las complexiones y composiciones posibles de cosas, simultáneamente intuye cuáles son o serían futuras y cuáles no"[69].

Parece claro que en el caso de futuros contingentes condicionados su verdad no viene determinada por el ejercicio de ninguna libertad existente, sino por el de una libertad concebida *sub ratione posibilitatis*. Ahora bien, dicha libertad posible no carece absolutamente de realidad, puesto que tiene el "ser objetivo" que le confiere el intelecto divino, fundamento último de toda verdad actual y posible. Como explica Suárez: "Se puede decir verdaderamente que Dios, en virtud de su eternidad, alcanza el conocimiento de todas estas cosas […], también todo aquello que sería futuro en un tiempo determinado, en caso de que Dios lo quisiera crear. Por parte del objeto o de la cosa conocida, no conviene que interceda ningún medio, porque la verdad misma es vista por Dios en sí y sin otro medio; porque no tiene ningún medio, y cada una es conocida por Dios tal como es; y no requiere ninguna entidad real, más allá de la que tiene objetivamente en el intelecto divino; […]"[70]. En definitiva, la "entidad real" en que se funda la verdad de las proposiciones sobre futuros contingentes condicionados es aquella propia del *ens ut nomen*, que se funda en la aptitud para existir que confiere la no contradictoriedad o la pensabilidad, y que hace abstracción de la existencia actual.

CONCLUSIÓN

Para concluir, haré algunas consideraciones críticas acerca de la posición de Suárez con respecto a la ciencia media. La demostración suareciana de la ciencia divina condicionada descansa toda ella en la premisa según la cual las proposiciones sobre futuros contingentes condicionados tienen en sí mismos una verdad determinada. A su vez, la fundamentación de la verdad determinada de esas proposiciones reside en que las realidades significadas por estas tienen un "ser posible objetivo", ya determinado en el intelecto divino. Esto suscita sin duda grandes dificultades en relación con la motivación fundamental que dio origen al concepto de ciencia media, a saber, evitar el determinismo teológico.

En efecto, aunque este modo de fundamentar la ciencia condicionada evite que, como ocurre en el caso de los defensores del "decreto predeterminante", sea Dios quien decreta directamente lo que un individuo hará en determinadas

69 *Ibídem*, L II, c. VI, n. 3, p. 362a.
70 *Ibídem*, L II, c. VII, n. 15, p. 370a.

circunstancias, no evita sin embargo que Dios ejerza un control absoluto del libre arbitrio creado de manera indirecta, a través del decreto divino sobre las circunstancias en las que Él mismo decide poner a un individuo libre. Si en el entendimiento divino está determinado que Pedro, puesto en determinadas circunstancias, pecará, entonces desde el momento en que Dios decide poner a Pedro en esas circunstancias, Pedro no podrá no pecar, o ciertamente pecará, en virtud de la determinación de su libertad posible, tal como está representada en el intelecto divino. Parece que la libertad existente o actual de Pedro no juega entonces un papel decisivo en esa determinación, sino que se limita a cumplir el rol ya establecido en el entendimiento divino. Los intentos de Suárez por esquivar esta conclusión son de una potencia especulativa digna de admiración, pero, a mi juicio, no alcanzan su objetivo.

No es objeto del presente artículo determinar si existen otras formas exitosas de fundamentar la ciencia media o si la ciencia media resulta *per se* una forma sutil de determinismo teológico[71]. Lo que sí parece claro, a la luz del análisis del planteamiento suareciano de esta cuestión, es que su intento de fundar la ciencia divina en una metafísica esencialista, que otorga una prioridad ontológica al ser posible sobre el actual, es altamente problemática. El acto de libertad de la criatura representa el ejercicio más radicalmente originario de la causalidad segunda, que tiene su fuente propia en la misma actualidad del ser de la criatura. En tal sentido, situar la determinación de la libertad creada en el ámbito de la posibilidad, desplegada completamente al margen de la existencia actual, conlleva una virtual negación de dicha radicalidad.

71 Así lo sostiene Brian Leftow, en "Providence, Determinism, and Hell" (conferencia impartida en la Universidad de Navarra, 02-03-2015, pro manuscripto). Personalmente, considero que lo único que se necesita por parte de la ciencia divina para garantizar la providencia, es que esta alcance a conocer con certeza lo que es contingente y futuro en un sentido absoluto, y no en un sentido condicionado. Y para esto es suficiente que Dios conozca las cosas que para nosotros son futuros contingentes en virtud de su presencialidad, es decir, según que están ya determinadas en su eterno presente, que es de algún modo "simultáneo" con todos los instantes del tiempo. Véase para esto Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q. 14 a. 13 co.; *Summa Contra Gentiles* I, c. 67 n. 9; *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 14 n. 19-21.